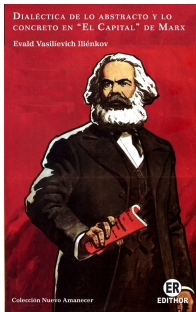


Nota de la editorial



El presente artículo se ha incluido como anexo a la siguiente edición:



Título: Dialéctica de lo abstracto y lo concreto en "El Capital" de Marx

Autor: Evald Vasiliévich Iliénkov

Libro electrónico

Formato: EPUB 2.0

ISBN: 978-9978-346-09-9

Año de la edición: 2016

<http://edicionesedithor.weebly.com/e-books.html>

El artículo "Lo universal" (*Vseobshcheie*) se publicó por primera vez en el tomo 1 de la "Enciclopedia Filosófica", Editorial Estatal Científica "Enciclopedia Filosófica", Moscú, 1960.

Traducido directamente del ruso por Víctor Antonio Carrión (Ecuador), corregido por el Dr. Rafael Plá León (Cuba).

лизм и эмпириокритицизм, Соч., 4 изд., т. 14; Блажко С. И., Курс общей астрономии, М., 1947; Полак И. Ф., Курс общей астрономии, 7 изд., М., 1955; Пареняго П. И., Курс звездной астрономии, 3 изд., М., 1954; Эйгенсон М. С., Большая Вселенная, М.—Л., 1936; Фесенков В. Р., Современные представления о Вселенной, М.—Л., 1949; Агеев Т. А., Звездная Вселенная, М., 1955; Lytle F., Frontiers of astronomy, Melb., [1956]; Thomas O., Astronomie, Tatsachen und Probleme, 7 Aufl., Salzburg—Stuttgart, [1956].
А. Бовин. Москва.

«ВСЕМИРНАЯ ГАРМОНИЯ» — статья Ш. Фурье, в к-рой впервые были обнаружены осн. идеи, развитые позднее в его социалистич. учении.

ВСЕОБЩЕЕ. В истории философии термин «В.» служил для выражения двух различных понятий в зависимости от того, как понималась проблема отношения В. (общего) к единичному и особенному.

1) В. как сходное, как абстрактно-отвлеченное от всех единичных и особенных явлений свойство, как абстрактное тождество всех или многих вещей, явлений друг другу в том или ином отношении, как свойственный всем им признак, на основании к-рого они мысленно объединяются в тот или иной класс, множество, вид или род. В выражении, напр., «все люди смертны» в качестве общего всем людям признака выступает «смертность».

2) В. как закон существования, изменения и развития особенных и единичных явлений в их связи, взаимодействии и единстве. В. в этом значении выступает как синоним единства в многообразии и осуществляется в действительности в виде закона, связывающего многообразие явлений в единое целое, в систему. Это значение термина «В.» опирается на этимологию, оттенок слова «общее», заключенный в выражениях: «наш общий знаменитель», «общее поле» (т. е. поле, к-рое обрабатывают совместно, сообща, коллективно), «Солнце составляет общий для всех планет центр» и т. д.

Различные учения, по-разному решавшие вопрос о природе «общего» и его отношении к единичным вещам и явлениям, склонялись то к одному, то к другому из этих значений В.

Уже самые ранние представители др.-греч. философии, исходившие из стихийно-диалектич. взгляда на мир известных им явлений, старались представить все многообразие чувственно воспринимаемых явлений как продукт развития одного и того же, общего им всем, начала. В. в этом смысле — как синоним единства в бесконечном многообразии явлений природы — они искали в чем-либо определенно-телесном (см. Ф. Энгельс, Диалектика природы, 1955, с. 147). Фалес считал таким В. первоначалом всего существующего воду, Анаксимандр — «апейрон» — бесформенную по качеству и беспредельную по количеству материю, а Гераклит видел В. в огне, как в той стихии, из к-рой все возникает и в к-рую все возвращается обратно. С огнем, как с В., Гераклит соединял и представление о законе, согласно к-рому происходит этот мировой круговорот. «Всеобщий логос» он определенно усматривал в превращении и борьбе противоположностей, а не в мертвом абстрактном тождестве явлений друг другу. В этом и заключалась стихийная диалектика в понимании В. В древнекит. философии В. понималось подобным же образом и называлось *дао*.

Материалистич. понимание проблемы В. (милетская школа, Гераклит, атомистика Левкиппа — Демокрита) развивалось в борьбе с идеалистич. воззрениями на природу В. Если материалисты искали В. (генетич. первоисточну вещей) в чем-то телесном, материальном, то идеалисты, в противоположность им, усматривали реальность В. в абстракции, выражающей либо математич. представления (число как первоисточна мира явлений у пифагорейцев), либо

нравств. нормы (Сократ), либо формы и законы теоретич. мышления («идеи» Платона). В ходе борьбы между этими двумя осн. направлениями оформилась также софистика, вообще отрицавшая реальность В. и считавшая, что реально существуют лишь единичные вещи и ощущения, а всеобщее — лишь создаваемая словом иллюзия. Платон в борьбе против этого тезиса софистики разработал объективно-идеалистич. понимание В., согласно к-рому «роды» и «виды» существуют до единичных вещей как их прообразы, как бестелесные «идеи». Эти «идеи» были не чем иным, как оторванными от реальных вещей родовидовыми логич. абстракциями, абсолютизированными и превращенными в самостоят. сущности.

Идеалистич. теорию идей Платона подверг критике Аристотель. Ленин охарактеризовал эту критику как подрыв осн. идеализма вообще (см. «Философские тетради», 1947, с. 264). Однако попытка Аристотеля справиться с трудностями, лежавшими в основе теории идей, по-своему удвоившей диалектич. характер отношения между В. и единичным, привела его к двойственному решению. С одной стороны, Аристотель понимал, что В. («род»), составляющее «сущность» вещи, нельзя мыслить как отдельную, вне мира единичных вещей витающую бестелесную форму: «...покажется, пожалуй, невозможным, чтобы врозь находилась сущность и то, чего она есть сущность; поэтому как могут идеи, будучи сущностями вещей, существовать отдельно (от них)?» (Аристотель, Метафизика, XIII, 5 1080 a 11; рус. пер., М.—Л., 1934). Однако в противоречии общего и единичного Аристотель «путается», возвращаясь вновь окольным путем к т. зр. Платона. С одной стороны, логические «роды» и «виды» он понимал как абстрагированные умом человека общие формы единичных вещей и считал «первой сущностью» единичное. Но, с другой стороны, «род» (как В.) является у него «вторым» только по последовательности познания, на самом же деле он выступает как та высшая действительность, благодаря к-рой только и возможны сами единичные вещи и воспринимающие их индивиды. В. понимаемое как логически постигаемый «род», оказывается в его философии не только «сущностью» единичных вещей, но и той «целью», ради к-рой и силой к-рой они возникают, существуют и исчезают. В этой двойственности аристотелевского учения были заложены отправные пункты для споров между номиналистами и реалистами о природе *универсалий*. Платоновское учение об идеях было усвоено через неоплатоников христ. схоластикой и послужило одним из теоретич. источников христ. богословия.

В средние века проблема В. ставилась на основе принципов теологии, видевшей первопричину и всеобщую основу порядка и закономерности в мире в боге, в его библейском слове. «Слово» («логос») бога и отождествлялось с В. Номиналисты также понимали В. лишь как «слово», но не «бога», а человек. духа, отрицая реальность В. вне слова. Одним из источников этого понимания проблемы В. была логика стоиков, отождествлявших, вслед за софистами, В. с «значением слова», с тем «смыслом», к-рый ему придают.

Философия нового времени начала, казалось, с того, чем кончила античная философия, — со скептицизма. По этот скептицизм, направленный своим острием против схоластич. учения о В., как об истине вещей в божеств. слове, по существу отличен от др.-греч. понимания. Он, как отмечал Гегель, «оспаривает всеобщие определения и законы на том основании, что они не оправдываются чувственным восприятием», в то время как античный скептицизм выступал прежде всего против чувственности (см. Соч., т. 1, М.—Л., 1929, с. 83).

Facsímil de la primera página del artículo “Lo universal” de su edición original de 1960.

Lo universal

Enciclopedia Filosófica, t. 1, págs. 301-304

En la historia de la filosofía el término de “lo universal” sirvió para la expresión de dos conceptos distintos en dependencia de cómo se concebía el problema de la relación de lo universal (de lo general) con lo singular y lo particular.

1) Lo universal como parecido, como lo separado abstractamente de todos los fenómenos singulares y particulares, como la identidad abstracta de todas o de muchas cosas y fenómenos en una u otra relación unos con otros, como rasgo propio a todos ellos, sobre cuya base se unifican mentalmente en una u otra clase, conjunto, tipo o género. En la expresión, por ejemplo, “todas las personas son mortales”, la “mortalidad” aparece en calidad de rasgo general para todas las personas.

2) Lo universal como ley de la existencia, cambio y desarrollo de los fenómenos particulares y singulares en su ligazón, interacción y unidad. En esta acepción, lo universal actúa como sinónimo de la “unidad en la diversidad” y se cristaliza en la realidad en forma de ley que enlaza la diversidad de fenómenos en un todo único, en un sistema. Este significado del término “universal” se apoya en el matiz etimológico de la palabra “común”¹, contenido en las expresiones: “nuestro conocido común”, “el terreno común” (es decir, el terreno labrado de común acuerdo, conjuntamente, colectivamente), “el Sol constituye el centro común para todos los planetas”, etc.

Doctrinas distintas, que de un modo diferente solucionan el problema de la naturaleza de lo “general” y su relación con las

cosas y fenómenos singulares, se inclinan a una u otra de estas acepciones de lo universal.

Ya los representantes más tempranos de la antigua filosofía griega que partían de una visión espontáneamente dialéctica sobre el mundo de los fenómenos por ellos conocidos, se afanaron en presentar toda la variedad de fenómenos percibidos sensorialmente como producto del desarrollo de uno y el mismo principio, común a todos ellos; lo universal en este sentido –como sinónimo de la unidad en la infinita variedad de los fenómenos de la naturaleza– ellos lo buscaron en algo definitivamente corpóreo². Tales consideraba el agua como ese principio universal de todo lo existente; para Anaximandro, el *apeyron*, la materia amorfa por su cualidad e indeterminada por la cantidad, mientras que Heráclito veía lo universal en el fuego, como ese elemento del que todo surge y al cual todo regresa. Con el fuego, como con lo universal, Heráclito relacionó también la representación sobre la ley según la cual tiene lugar esta circulación universal. El “Logos Universal” él lo veía concretamente en la transformación y lucha de contrarios, y no en la marchita identidad abstracta de los fenómenos unos con otros. En esto consistía la dialéctica espontánea en la concepción de lo universal. En la antigua filosofía china lo universal era concebido de manera similar y se le denominaba Tao.

La concepción materialista del problema de lo universal (la escuela de Mileto, Heráclito, la atomística de Leucipo y Demócrito) se desarrolló en lucha contra los puntos de vista idealistas sobre la naturaleza de lo universal. Si los materialistas buscaban lo universal (el principio genético de las cosas) en algo corpóreo, material, entonces los idealistas, en contraposición, consideraban la realidad de lo universal en la abstracción, que

expresa ya sean las representaciones matemáticas (el número como el principio del mundo de los fenómenos en los pitagóricos), sean las normas morales (Sócrates), o las formas y leyes del pensamiento teórico (las “ideas” de Platón). En el curso de la lucha entre estas dos tendencias básicas además tomó forma la sofística, que rechazaba, en general, la realidad de lo universal y consideraba que en verdad únicamente existen las cosas singulares y las sensaciones, y lo universal es solo una ilusión creada por la palabra. Platón en lucha contra esta tesis de la sofística elaboró la concepción idealista objetiva de lo universal, acorde a la cual los “géneros” y “tipos” existen previamente a las cosas singulares como sus prototipos, como “ideas” incorpóreas. Estas “ideas” no eran otra cosa que abstracciones lógicas de géneros y tipos, desgajadas de las cosas reales y absolutizadas, convertidas en esencias autónomas.

Aristóteles sometió a crítica la teoría idealista de Platón sobre las ideas. Lenin caracterizó esta crítica como el minado de las bases del idealismo en general³. Sin embargo, la tentativa de Aristóteles de sortear las dificultades que yacen en la base de la teoría de las ideas percibió a su modo el carácter dialéctico de la relación entre lo universal y lo singular, y condujo a una solución ambigua. Por un lado, Aristóteles comprendió que no es posible pensar el universal (el “género”), que constituye la “esencia” de la cosa, como una forma incorpórea aislada, que vive fuera del mundo de las cosas singulares: “(...) parece, por favor, imposible que (...) se encontrase una substancia que esté separada de aquello de lo que es substancia; por consiguiente, ¿cómo pueden las ideas, siendo sustancias de las cosas, existir (1080^a) separadas (de ellas)?”⁴. No obstante, Aristóteles se “embrolla” en la contradicción de lo general y lo singular, regresando una vez más y con subterfugios al punto de vista de Platón. De un lado, los “géneros” y “tipos” lógicos los

concebía como formas generales abstraídas de las cosas singulares por la mente humana y consideraba lo singular la “esencia primera”. Pero, del otro lado, el “género” (como universal) es en él lo “secundario” solo según la consecuencia del conocimiento; en la realidad este actúa como esa realidad suprema, la única merced a la cual son posibles las propias cosas singulares en sí y los individuos que las perciben. Lo universal, comprendido como el “género”, lógicamente concebido, resulta ser en su filosofía, no sólo la “esencia” de las cosas singulares, sino además ese “objetivo”, gracias al cual y por fuerza del cual ellas surgen, existen y desaparecen. En esta dualidad de las doctrinas aristotélicas se engendraron los puntos de partida para las discusiones entre nominalistas y realistas sobre la naturaleza de los universales. La doctrina platónica sobre las ideas fue asimilada por la escolástica cristiana por medio de los neoplatónicos y sirvió como una de las fuentes teóricas de la teología cristiana.

En la Edad Media el problema lo universal se planteó en base a los principios de la teología que veía en dios, en su “palabra” bíblica, la causa primordial y la base universal del orden y las regularidades en el mundo. La “Palabra” (“logos”) de dios se identificaba con lo universal. Los nominalistas también se figuraban lo universal sólo como la “palabra”, pero no de “dios”, sino del espíritu humano, rechazando la realidad de lo universal fuera de la palabra. Uno de los manantiales de esta comprensión del problema de lo universal fue la lógica de los estoicos que identificaba, siguiendo a los sofistas, lo universal con el “significado de la palabra”, con ese “sentido” que ellos le otorgaban.

La filosofía de la modernidad comenzó, así parecía, donde había acabado la filosofía antigua, desde el escepticismo. Pero este escepticismo que dirigía su filo contra la doctrina escolástica sobre

lo universal, como verdad de las cosas en la palabra divina, se diferencia en esencia de la concepción griega antigua. Como lo admitió Hegel, este “impugna las determinaciones y leyes universales desde ahí, desde este fundamento, porque no se justifican por la percepción sensible”, al tiempo que el escepticismo antiguo actuaba en primer lugar contra la sensibilidad⁵.

El carácter metafísico general del pensamiento de los siglos XVII-XVIII estaba relacionado con la pérdida de los momentos dialécticos en la comprensión de lo universal. Para la filosofía de esta época es característica la reducción del problema de lo universal al problema de la abstracción subjetivo-psicológica de la diversidad dada de modo sensible. La forma clásica de esta representación sobre lo universal tomó forma en J. Locke, para el cual el universal sólo es la abstracción verbal consolidada de aquello idéntico que poseen muchas o todas las cosas, hechos o fenómenos contemplados de modo sensible; sólo es el “concepto”, sólo es la semejanza de las cosas en una u otra relación, expresada verbalmente. “Lo general y lo universal –escribía Locke– no pertenecen a la existencia real de las cosas; sino que son invenciones y criaturas del entendimiento⁶, hechas para su uso propio y se ocupan solo de los signos, sean palabras o ideas (...) la universalidad no pertenece a las cosas en sí mismas, estas en su existencia son todas particulares”⁷. A esta misma comprensión también se adhirieron, en general y de conjunto, los materialistas franceses del siglo XVIII, destacando, sin embargo, que a diferencia de Locke, las “palabras” generales abstractas tienen fundamento en las cosas a cuenta de la semejanza real, la identidad real de estas cosas unas con otras. Por ejemplo, los materialistas consideraban la extensión una propiedad realmente universal de todas las cosas. La única tentativa de plantear dialécticamente el

problema de lo universal en el terreno del materialismo en esta época, se encontraba en la filosofía de Spinoza. En su doctrina, lo universal se concibe como “sustancia”, esto es, como unidad universal, en cuyo seno existen cosas (modos) singulares. Lo universal (la “sustancia”) es, aparte de esto, causa de sí misma; es aquella generalidad de la que surgen y a la que vuelven los cuerpos, los fenómenos y los estados particulares y singulares.

Las debilidades del materialismo metafísico que en la concepción de lo universal se adhería, en general, a Locke, fueron en los siglos XVII-XVIII objeto de ataques ininterrumpidos por parte del idealismo y del agnosticismo. D. Hume, renunciando a la negación lockeana de la realidad del universal en las cosas mismas, desarrolló todo un sistema de argumentos en contra de la tesis sobre la materialidad del mundo y la posibilidad de conocerlo. La filosofía de Hume preparó el suelo para las así llamadas investigaciones críticas de I. Kant.

Kant planteó con agudeza la cuestión de la naturaleza de lo universal en el saber, en el conocimiento. Kant distinguió con claridad lo empíricamente general (es decir, la abstracción de lo igual en todos los hechos que entran en el campo de la experiencia del hombre) de la “universalidad verdadera”, de ese universal que es posible extrapolar, con certidumbre y garantía, allende los límites no sólo de la experiencia presente, sino también de “toda experiencia posible”. Lo empíricamente general (por ejemplo, “todos los cisnes son blancos”) siempre se encuentra bajo la amenaza de la aparición de un hecho que lo contradiga, que niegue su universalidad. El universal verdadero (según la terminología de Kant, lo “apriorístico”) no puede ser refutado por experiencia alguna. Sobre este podemos aseverar de antemano (*a priori*) que es

imposible el caso contrario. Kant incluye entre tales juicios universales, por ejemplo, el juicio “todos los cuerpos de la naturaleza son extensos”, “todos los cuerpos de la naturaleza tienen peso”, etc. Pero estos juicios conservan su carácter absolutamente universal no porque lo universal, en ellos expresado, realmente esté fuera de la conciencia, sino únicamente porque la “unidad transcendental de la conciencia” (la sensibilidad y el intelecto) por su propia estructura no puede percibir ni comprender los fenómenos más que bajo la forma del espacio y de otras categorías apriorísticas. Es desconocido, si son en realidad extensas “todas las cosas”, fuera de la conciencia. Solo se sabe que en la conciencia ellas siempre son así y no pueden ser de otro modo. Kant, de esta manera, interpretó la realidad de lo universal como una “realidad transcendentamente psicológica” y rechazó su carácter material. El hombre prescribe leyes a la naturaleza. Lo universal empírico, en su filosofía, fue contrapuesto bruscamente y sin transición a lo “universal *a priori*”, como lo “universal verdadero”, en lo que se reflejó el dualismo general de su concepción.

Hegel sometió a crítica la doctrina de Kant desde las posiciones de un idealismo más consecuente y desarrolló una doctrina sistemáticamente dialéctica sobre lo universal en el pensamiento. Rechazando categóricamente el apriorismo subjetivista de Kant y Fichte, Hegel planteó el problema de lo universal en base a los materiales de la historia del desarrollo de la cultura espiritual humana. Lo universal es comprendido en su filosofía, en primer lugar, como “Idea”, es decir, como ley del desarrollo de la cultura espiritual humana, mistificada de modo idealista. Hegel diferenciaba la “Idea” como lo “universal verdadero”, de lo “simplemente general”, lo “abstractamente universal” como forma

de la representación humana: “Es de la mayor importancia para la ciencia, lo mismo que para la vida práctica, no confundir lo que no es sino simplemente común con lo universal...”⁸. Lo “abstractamente universal” es, según Hegel, solamente la identidad de una serie de fenómenos, unos con otros, fijada verbalmente, que convergen con eso que la lógica precedente, incluyendo a Kant, llamaba el “concepto del *intelecto*”. A diferencia de eso, el universal concreto, verdadero, expresado en los conceptos de la *razón*, es, ante todo, ley de la existencia y cambio de una serie infinita de fenómenos singulares y particulares que aparecen en la representación y la contemplación. Tal universal ya no es posible de comprender como la semejanza e identidad desnuda de una serie de fenómenos, entre unos y otros. Por el contrario, ese universal se realiza por medio de las distinciones y contradicciones de objetos, fenómenos e individuos aislados y actúa como el conjunto internamente desmembrado de su serie infinita, como lo concreto. En calidad de ley que gobierna el proceso de transformación de los fenómenos singulares y particulares los unos en los otros, lo universal concreto es el “alma de lo singular”. Lo universal es fundamento y suelo, raíz y sustancia de lo singular. Las cosas singulares y las representaciones que les corresponden (les identifican), decía Hegel, “viven y mueren, nacen y pasan. Su esencialidad, su generalidad, es el género, y éste no es una simple comunidad de la naturaleza”.⁹ Cada una de las cosas (fenómenos, individuos) singulares cristaliza en el modo de ser suyo sólo cierto momento abstracto de lo universal verdadero, de lo verdaderamente universal, es la forma abstracta de su manifestación tanto en la “materia”, como en la “consciencia”.

“Lo que el hombre individual es en lo particular, no lo es sino porque es, ante todo, hombre como tal, y porque lo es en su

naturaleza general... que más bien penetra y envuelve en sí misma toda determinación particular”¹⁰. Lenin al leer a Hegel destaca especialmente este pensamiento y apunta en los márgenes: “Cf. ‘El Capital’ ”; y luego: “Bella fórmula: ¡¡‘No sólo un universal abstracto, sino un universal que abarca en sí la riqueza de lo particular, de lo individual, de lo singular’ (¡toda la riqueza de lo particular y lo singular!)!! *Très bien!*”¹¹.

Al considerar la historia de la humanidad como producto de la actividad del “sujeto universal”, como proceso de realización de fines absolutos y universales de este espíritu en el mundo de las cosas singulares, Hegel la consideraba, al mismo tiempo, como testimonio y demostración de la realidad objetiva de lo universal y, además, como criterio de diferenciación de lo “universal verdadero” respecto de lo simplemente general.

Lo universal fue interpretado por Hegel como el fin interno del desarrollo del saber y de la actividad. Como “Idea”, es decir, como el plan ideal trazado en la profundidad inconsciente del espíritu universal, lo universal constituye el “comienzo” de la historia, y en calidad de lo conocido, en forma de ciencia de la lógica es su final, su resultado. En la lógica, el espíritu universal logra el autoconocimiento, es decir, el conocimiento de la ley de su propia creación. Esta ley también se presenta como sistema de categorías universales (lógicas), como el reino organizado del “pensamiento puro”. Por ello, lo universal en la filosofía de Hegel interviene como sinónimo de concepto dialéctico, el cual se desenvuelve fuera de las determinaciones internamente puestas en este en forma de sistema de fenómenos únicos y particulares, y también de las representaciones del ser humano sobre ellos.

Al rechazar la interpretación hegeliana de lo universal como

engendro de la idea absoluta, los clásicos del marxismo-leninismo demostraron que la categoría de lo universal es el reflejo de lo realmente universal, es decir, de la unidad objetiva de los diversos fenómenos de la naturaleza y la sociedad en la consciencia del hombre. Objetivamente lo universal se refleja en el pensamiento en forma de sistema de conceptos, de definiciones. De modo abstracto, lo universal segregado por medio de la comparación de una masa de fenómenos singulares y particulares, juega en el conocimiento un rol importante, pero limitado. Lo universal abstracto de por sí no está en condición de expresar la verdadera universalidad, ya que lo universal existe fuera de la consciencia no como simple semejanza, ni como identidad abstracta de los fenómenos, sino como el vínculo vivo concreto de cosas, fenómenos y procesos distintos y contrapuestos unos a otros, como ley, necesidad que incluye en su composición la casualidad, la contradicción de la forma y el contenido, etc. “La Forma de la universalidad en la naturaleza es la ley... Y la forma de lo universal es la forma de lo cerrado dentro de sí mismo y, por tanto, de lo infinito, es la cohesión en lo infinito de muchas cosas finitas”¹². Lo universal, de ese modo, existe en la realidad por medio de lo particular, de lo singular, de lo distinto y de lo contradictorio, a través de la transición, de la transformación de los contrarios unos en otros; esto es, como identidad concreta, unidad de contrarios y diferencias, y no como “algo abstracto inherente a cada individuo”.¹³

El ejemplo característico de la concepción materialista dialéctica de lo universal es la ley universal de la acumulación capitalista, puesta al descubierto por Marx. Estableciendo la forma necesaria, es decir, indisolublemente vinculada con el proceso de acumulación y la condición de su acontecer, esta ley se realiza no en forma de

identidad del rol económico de todos los individuos, sino precisamente por medio de la contraposición polarizada del rol de las dos clases básicas dentro de este proceso. Con esto, la ley universal de la acumulación capitalista se realiza solo a escala de todo el sistema mundial del capitalismo, y en cada caso singular proyecta, a menudo, su accionar a través de subterfugios y enredos, creando en su lugar, inclusive, hasta la apariencia opuesta. Por eso la representación antidialéctica, formal sobre lo universal –como lo abstractamente igual para cada caso particular– es usada por los revisionistas como argumento contra la universalidad de la ley.

El marxismo-leninismo se funda en la interpretación concreta de lo universal. La mercancía, por ejemplo, como relación universal del sistema mercantil capitalista de relaciones económicas no es la abstracción, en la cual están seleccionados rasgos iguales de todas las categorías particulares, sino, ante todo, un fenómeno real concreto, cuyo análisis completo converge con el descubrimiento de las determinaciones verdaderamente universales de todo el sistema en su integridad. En ella, como en una “célula”, se encierran todas las contradicciones de la sociedad capitalista que se desarrollan sobre su base. Así, la producción de los instrumentos de trabajo es la base universal de todas las otras formas singulares (particulares) del ser y de la consciencia humana. En este sentido materialista, el marxismo-leninismo interpreta la fórmula: no sólo lo abstractamente universal, sino lo universal que abarca en sí la riqueza de lo particular, de lo individual, de lo singular. Lo universal, de ese modo, actúa como fundamento, a partir del cual se desarrollan todos los fenómenos particulares y singulares de un sistema concreto en cuestión y por el cual todos ellos transitan, al fin y al cabo. Así, tanto el dinero como el capital regresan una y otra vez a la forma mercantil; los tipos más complejos de actividad

humana desarrollan, en conclusión, su propia base universal: las fuerzas productivas. Por ello, en lógica el universal es considerado como el único y posible punto primicial del cual puede desplegarse la comprensión sistemática del objeto en toda su concreción, en la trabazón e interacción internas de todas las formas particulares de su existencia, movimiento y cambio, en su desarrollo de lo simple a lo complejo, desmembrado, concreto.

En esta concepción fue descubierto el germen racional de la representación dialéctica de lo universal como lo “infinito verdadero”, como círculo, o más exactamente, como espiral que retorna constantemente de lo particular y lo singular al punto primicial, “a sí mismo”, pero en un escalón superior del desarrollo.

Sobre esta base, la dialéctica de Marx y de Lenin superó terminantemente la estrechez de la teoría empírica del concepto como lo universal en el pensamiento. La universalidad abstracta no coincide directamente con la universalidad concreta del concepto, y en el mejor de los casos solamente es una forma externa de revelación de la ley (de lo universal verdadero) en la superficie de los fenómenos. Lo concretamente universal frecuentemente puede hallarse hasta en una relación de contradicción directa, de contradicción con lo abstractamente universal, con la simple igualdad de todos los fenómenos singulares. Lo universal no existe de otro modo que en unidad dialéctica con lo particular y lo singular. De ejemplo de esto puede servir la relación de la ley del valor, como ley universal de la economía capitalista, con la ley general de la tasa media de ganancia. Esta última es una forma particular de cristalización de la ley del valor que actúa como “regla” general, al tiempo que contradice directamente a la ley universal, y emerge como una violación de la ley del valor, como la “excepción de la regla”. La solución al problema, procurada por

Marx con ayuda de la lógica dialéctica, se reduce a encontrar toda la cadena de eslabones mediadores que explican cómo lo universal pasa a ser su propio contrario, lo particular, hallándose en relación de contradicción respecto a este. Siendo así, ¿la dialéctica elimina la cuestión falsamente planteada de qué es lo “primario”: lo universal o lo singular? Lo singular no surge y no existe de otro modo que no sea en un sistema de interacción universal; su nacimiento siempre está condicionado por la acción de cierto universal (de una ley), y lo universal no existe de otro modo que en lo singular y a través de la interacción dialéctica de una masa de cosas, objetos y fenómenos singulares.

Así, Lenin subrayaba la necesidad de tener en cuenta la peculiaridad nacional y las diferencias específicas de los países al ejecutarse en ellos la revolución socialista. Al mismo tiempo, Lenin consideraba que la revolución socialista en todos los países tiene rasgos y regularidades universales. Al desarrollar estas ideas leninistas, los representantes de los partidos comunistas y obreros de los países socialistas han descubierto las regularidades generales de la revolución socialista en la etapa contemporánea de desarrollo de la sociedad.

E. Iliénkov

Literatura: Mark K., *Contribución a la crítica de la economía política* en Marx K. y Engels F., Obras Completas, 2 ed., t. 13, Moscú, 1959 (Introducción); Marx K., *El Capital*, t 1-3, Moscú, 1955; Marx K., *Miseria de la Filosofía* en Marx K. y Engels F., Obras Completas, 2 ed., t. 4, Moscú, 1955; Marx K., *Glosas marginales al “Tratado de Economía Política” de Adolph Wagner* en Marx K. y Engels F., Obras Completas, t.15, 1955; Engels F., *Dialéctica de la naturaleza*, Moscú, 1955; Lenin V.I., *Cuadernos Filosóficos*, Obras Completas, 4 ed., t. 38; Platón, *Diálogos*, Kiev, 1883; Aristóteles, *Metafísica*, Moscú-Leningrado, 1934; Aristóteles, *Categorías*, Moscú, 1939; Locke J., *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Moscú, 1898; Leibniz G.W.; *Nuevos ensayo sobre el entendimiento humano*, Moscú-Leningrado, 1936; Hélietius C.A., *Del espíritu*, Moscú, 1938; Hélietius C.A., *Del hombre, de sus facultades y de su educación*, Moscú, 1938; Hegel G.W.F., *Ciencia de la Lógica*, Obras Completas, t. 5, Moscú, 1937, t. 6, Moscú, 1939.

Notas

1 Tómese en cuenta que en ruso los términos “común” y “general” comparten la misma palabra por ello el autor al apelar a la etimología se remite al sentido de la palabra “común” y no al que en español se le asigna a la palabra “general”. (*N. del traductor*)

2 Véase: Engels, Friedrich: *Dialéctica de la naturaleza*, 1955, p. 147 (en ruso). Existe edición en castellano, en el apartado “La concepción de la naturaleza, entre los antiguos” se dice: “Tenemos ya aquí, pues, todo el originario y tosco materialismo, emanado de la naturaleza misma y que, del modo más natural del mundo, considera en sus comienzos la unidad dentro de la infinita variedad de los fenómenos de la naturaleza como algo evidente por sí mismo, buscándola en algo corpóreo y concreto, en algo específico...” Engels, Federico: *Dialéctica de la naturaleza*, 1ª ed., Editorial Grijalbo, México D.F., 1961, p. 157, traducción de Wenceslao Roces.

3 Véase: Lenin, V. I.: *Cuadernos Filosóficos*, Ediciones Estudio, 2ª ed., Buenos Aires, 1974, p. 264. [“La crítica de Aristóteles a las ‘ideas’ de Platón es una crítica del idealismo como idealismo en general: porque de donde se derivan los conceptos, abstracciones, de ahí salen también la ‘ley’ y la ‘necesidad’, etc. El idealista Hegel eludió cobardemente el hecho de que Aristóteles había minado los cimientos del idealismo (en su crítica de las ideas de Platón).”]

4 Aristóteles: *Metafísica*, s.d., Proyecto Espartaco, <http://www.proyectoespertaco.dm.cl>, descargado el 21-09-2003, p. 127, traducción de Valentín García Yebra.

5 Hegel, G.W.F.: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, 1ª ed., 2ª reimpresión, Alianza Editorial, Madrid, 2005, p. 141, traducción de Ramón Valls Plana.

6 En el original en inglés “of the understanding”. (*N. del traductor*)

- [7](#) Locke, John: *An Essay Concerning Humane Understanding*, 1ª ed., Project Gutenberg, <http://www.gutenberg.org>, 2004, Volumen II.
- [8](#) Hegel, G. W.: *Lógica*, Editorial Ricardo Aguilera, 2ª ed., Madrid, 1973, pp. 290, traducción de Antonio Zozaya.
- [9](#) Hegel, G. W.: *Lógica*, op. cit., p. 33.
- [10](#) Hegel, G. W.: *Lógica*, op. cit., pp. 306.
- [11](#) Lenin, V. I.: *Cuadernos Filosóficos*, Ediciones Estudio, op. cit., pp. 98-99.
- [12](#) Federico Engels: *Dialéctica de la naturaleza*, op. cit., p. 199.
- [13](#) Karl Marx: “Tesis Sobre Feuerbach”, en: *Obras Escogidas*, 1ª ed., Editorial Ciencias del Hombre, Buenos Aires, 1973, p. 10, t. IV.